学术研究

罗泽南与晚清理学复兴

张晨怡

[摘要] 罗泽南是晚清理学的重要代表人物。他不仅对理学的基本思想进行了系统的阐发，且在一些问题上有自己独到的见解。以程朱理学的正统观点为准绳，罗泽南对王阳明心学进行了猛烈的抨击，通过辨学进一步强化了程朱理学对陆王心学的强势地位。与囿于道德论的正统理学家不同的是，罗泽南还十分注重讲求经世之道，使理学又焕发出新的生机，从而有效地推动了程朱理学在晚清的复兴。

[关键词] 程朱理学　陆王心学　经世之学　理学复兴

[中图分类号] K252　[文献标识码] A　[文章编号] 1002-8587 (2006) -01-0047-08

Luo Zenan and the Revival of Lixue School of Confucianism in the Late Qing Dynasty

Luo Zenan was an important and representative philosopher of the lixue school in the late Qing dynasty. He not only produced a systematic elucidation of lixue, but also presented original views in various fields. From the orthodox standpoint of Cheng-Zhu's lixue, he radically attacked Wang Yangming's xinxue. His arguments further enhanced the pre-eminent position of Cheng-Zhu's lixue over Lu-Wang's Xinxue. Unlike other traditional philosophers who limited themselves to moral issues, Luo Zenan was very concerned with statecraft, and exerted a positive influence on the revival of Cheng-Zhu's lixue in the late Qing Dynasty.

清道咸以后，内外交困，危机重重。受儒家正统的“德治教化”观念影响，一些学者往往从学术上找寻社会危机出现的原因。独霸学坛百余年之久的汉学因此被指责为无裨于治道人心，正是由于学者溺于漠视现实的汉学才造成了道德沦落、人才匮乏的严重后果。从学术自身的角度来说，汉学所具有的琐碎拘执、拙于思辩等缺陷多年来也已暴露无余，失去了往日那种对士子的吸引力。汉学作为学界主流学派的地位发生动摇，一些原来被压抑或受排斥的学派如今文经学、程朱理学、陆王心学等开始萌动、复活，中国传统学术进入转折期。特别是程朱理学，由于在学术基础、社会影响和政治地位等方面占有很大的优势，一度出现了所谓理学“中兴”局面。罗泽南适逢其会，并与曾国藩、倭仁等人一起成为道咸年间复兴程朱理学的骨干人物。

罗泽南（1808—1856），字仲岳，号罗山，一字培源，号悔泉，又字子畏①。他因镇压太平天国而闻名，因此后人往往仅视其为湘军名将，而忽略他在晚清理学复兴过程中所起的作用。相比而言，曾国藩、倭仁在晚清理学复兴中所起的作用已被学界充分论述，而罗泽南却鲜被提及。最早对罗泽南理学思想进行专门评述的是钱穆，他在《中国近三百年学术史》之《罗氏学术大要》和《中国学术思想史论丛》之《罗罗山学述》中对罗氏的理学思想作了提纲挈领的剖析，可惜比较简略。此

[收稿日期] 2005-8-15
[作者简介] 张晨怡（1976—），女，中国人民大学清史研究所博士后；北京 100872

外，一些著作在论述湘军或晚清理学时也往往提及罗泽南，不过多数是论述罗泽南在湘军中的军事活动。其中史革新的《晚清理学研究》(台北文津出版社 1994年版) 对罗泽南辨学的重要著作《姚江学辨》在晚清理学复兴中所起的作用作了较高的评价，但因是综论晚清理学的著作，而并非罗泽南的专论，所以对罗泽南着墨不多。而关于罗泽南的专题论文本就不多，涉及到罗氏与晚清理学的就更少，其中台湾学者陆宝千的《论罗泽南的经世思想》是比较有分量的一篇。[②]该文从宏观的角度对罗泽南的经世思想进行了论述，对罗泽南吸纳经世之学复兴晚清理学作了充分的肯定。综上所述，多数研究成果着重于叙述罗泽南的军事活动，对罗泽南的理学思想及其与晚清理学复兴关系的研究尚不够充分。诚然，罗泽南因镇压太平天国而闻名，在创办湘勇前，他仅是湘乡一醇儒，交游与影响不出湖湘，无疑军旅生涯在他的整个生命历程中占有极其重要的地位。但是从总体上说，罗泽南首先是醇儒，然后才是名将，其理学思想为本，军事活动为末。不了解罗泽南的理学思想，不了解他在晚清理学复兴中所起的作用，就无法从整体上把握罗泽南这一人物的本质以及晚清理学复兴的真实面貌。因此，本文力图在充分吸收前人研究成果的基础上，从三个方面对罗泽南在晚清理学复兴中的地位和作用加以阐论。

一、著书、授徒以阐扬程朱理学

在清代，程朱理学虽被统治者奉为圭臬，但是在汉学风行的年代，许多士子往往只是为了考科举才诵读程朱的著述，一旦考中，就将它们束之高阁，转而研习汉学诗赋，以博取在学界的声名，程朱理学所蕴涵的义理几为人们所遗忘。在晚清程朱理学复兴之初，正需要一些学问醇厚的学者对理学的基本思想进行系统的阐发，以使程朱理学为人们所重新认识和信奉。而罗泽南的著述恰恰符合这一要求。

罗泽南潜心程朱理学几达 20年，对于周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹等理学大师的著述都作过深入的探究。他的《人极衍义》、《西铭讲义》、《周易本义衍言》、《周易附说》分别对周敦颐的《太极图说》、《通书》，张载的《西铭》，朱熹的《周易本义》等著作进行了理解性的发挥，将周、张、朱等人思想中的精微之处进一步挖掘出来，特别是对周敦颐的“主静察几”之说、张载的“民胞物与”思想进行了反复的申论。他以朱熹《小学》为原本辑成的《小学韵语》，更弥补了《小学》一书语句长短不齐、不易记诵的不足，“句短音谐，最便歌讽，又为之注解，使之知其梗概”[③]，是一种通俗易懂的理学蒙书，对于普及、推广理学大有助益。

在广泛吸收各家思想特别是朱熹思想的基础上，罗泽南最终形成了自己的思想学说，并在理气关系、气质之性等问题上发表了一些有创意的见解。

比如在理气关系问题上，罗泽南虽然主要继承了程朱关于理气的说法，以“理”为“气”本，认为“理也者，所以宰夫气者也”[④]，但同时又借鉴吸收了张载、王夫之等人的气本论思想，突出了气在宇宙生成、万物发展上的作用。他认为：

> 物之得阳者亲上，物之得阴者亲下。飞也，动也，阳也；潜也，植也，阴也……凡物之生死伏见鸣已，皆二气之消长也，是孰非阴阳之所充周者哉！[⑤]

把天下万物的形成说成是阴阳二气交感的产物，万物的不同性质也取决于阴阳二气的消长。理只有通过气，纲维天地的作用才能显示出来。很明显，气的作用被抬高了。

在理学系统中，“理”是一种超自然的、主宰一切的绝对观念，“气”则有形有体，变化无穷，富有生气。对于“气”的强调，使罗泽南的思想带有强烈的辩证精神。他之所以能够用变易的观点看待历史和现实，肯定变革的合理性，认为“大经大法万世所不能外，而其制度文为则必随时而损益”[⑥]，正是以此为理论依据的。不过，在罗泽南的理气说中，气并没有被抬高到与理同等的地位。他只是在朱熹理气说的基础上，稍稍揉进了张载的一些观点。因此，从根本上说，罗泽南的哲学还是属于理本体论哲学。

在人的理气同异问题上，罗泽南持理同气异的观点，认为每个人所禀受的理是相同的，

气是不同的，“故人之禀之者，其气质亦不相侔矣”[⑦]。从这一观点出发，他对朱熹气质之性的定义作了修正。在朱熹的哲学中，人禀受的天地之理被称作天命之性，气质之性指具体的现实的人性，即天命之性受到气质熏染形成的人性。而在罗泽南的哲学中，定义则有所不同。他认为:

> 性有天命之性，有气质之性。天命之性者，维皇降衷，厥有恒性，全体浑然，初无偏倚，此溯原于太极者也。气质之性者，天以此理赋之人，必随是气以与之。

在这里，天命之性指人禀受的天地之理，此无疑义，关键是究竟什么是气质之性。总的看来，罗泽南倾向于把气质之性理解为气的性能，如刚柔急缓之类。他说:

> 气有互阴互阳之不同，故质有或昏或明之各异。得木之性居多者，清则仁慈，浊则柔靡。得火之性居多者，清则高明，浊则暴烈。推之于金、于水、于土亦然。此禀受乎阴阳者也。[⑧]

这里的“质”指由阴阳五行之气积聚而成的一定形质，“气质”指形气及其构成的一定体质。这句话的意思是气质之性由气质决定，所反映出来的主要是气的作用。

罗泽南之所以对气质之性作出与朱熹不同的定义，主要出于两方面的考虑。首先，朱熹虽将天命之性与气质之性规定为两层而不是两个人性，但仍是从理气两方面来解释人性，所以从本质上看仍然是二元论的思想，而罗泽南如此定义虽有性二元论之嫌，但与他的理气论是统一的，他所说的“理与气原不相离，故性有气禀之性、义理之性，命有气数之命、义理之命”[⑨]，比朱熹的说法更加圆融。而且，将气质之性理解为气之性能，在理学发展史上也是有根据的。张载的气质之性就是指气的攻取之性，二程的气质之性也是指气的性。

其次，理学主张把理与气两方面对人的作用都讲到，但是在二者之间也有一个平衡的问题。有的理学家比较重视理对人的作用，强调每个人都具备成圣成贤的可能性，有的理学家比较重视气对人的作用，强调成圣成贤的困难性。罗泽南显然属于前者，因此才不把气质之性定义为现实的人性，这样才可以说“气质之性，君子终不为所囿”。“尽性则人事皆天，好学则气质无权”，罗泽南的教育思想正是以此为根据的。[⑩]从这个角度来说，罗泽南关于气质之性的议论还是有一定的进步意义的。钱穆提出的“罗山论学最有贡献者，当推其阐申气质之性”[⑪]的说法，不为无见。

总的说来，罗泽南对理学基本思想的阐发，既全面系统，又深入浅出，同时又有一定的创新，在守成多于开新的晚清理学中显得尤为难得。因此，他的著述对一些与理学隔膜的士人来说，不啻为耳目一新之论，对部分士人产生了不小的吸引力。

在著书阐发理学思想的同时，罗泽南还通过授徒积极传播理学。他担任教职 20余年，长期以来带出了王鑫、李续宾、杨昌濬等数百名弟子。与一般塾师不同的是，罗泽南教学不满足于传授篇章字句，而主要致力于对义理的阐释，并采取因材施教、寓教于乐等多种教学方法来教育学生，因此很能使理学的精神渗透到学生的心中。针对学生们的不同特点，罗泽南往往能从不同的方面来成就他们的品行。比如，他的学生左孟香、左仲立“负少年刚锐之气”，他就“以德义之勇进之”，希望他们“知气之必有所养也，穷理以扩其识，戒惧慎独以定其性”，这样，“血气之刚”自“不得而乘之”[⑫]。他的另一个学生谢邦翰家贫，他就勉励谢生要安贫乐道，说“身在贫贱，心在富贵，是徒足害其心性耳”[⑬]。又如，一次游天井峰，在大家游兴正浓之时，罗泽南就发表了这样一通感慨:“其或有人焉，道明德修，继往哲之坠绪，或扶危定难，挺不久之功勋于宇宙，后之慕其人者，莫不曰某山某水，曾为某之所游眺，为之凭吊不置，斯山之名，遂与斯人同不朽。”[⑭]在游乐中也不忘激励学生们奋发上进，以古圣贤为学习的楷模。

因此，在罗泽南的影响下，罗门中很多弟子都以程朱理学为立身处世的根本，而他们又以著书、教学等各种方式来阐扬程朱理学，这就使程朱理学的影响面进一步扩大了。对此，陆宝千曾用“佛家唯识之理”来加以阐释，他说:“今有人于此，受‘重德’观念之暗示，从事理学之研究，躬行实践，是为种子起现行。此人以其学问精醇，行止端严，或复讲

学于乡。有群众慕而化之，感而信之；虽未必遂解程朱陆王之道，而于‘重德’之念，固已沦肌浃髓矣；是为现生种。群众复以重德之观念暗示其若子若孙，绳绳相继，是为种生种。他日复有一人受此暗示而从事理学之研究与实践者，于是再演为种生现。”[15]可见，罗泽南授徒对于程朱理学的广泛流播所起的重要作用。正是通过授徒，罗泽南为晚清程朱理学的复兴打下了重要的思想基础与组织基础。

二、辨斥王学以捍卫程朱理学

自明中叶王阳明心学兴起以后，程朱理学在儒学中的正统地位受到强有力的挑战。虽然程朱理学一直高踞庙堂，但是在社会中的影响力显不如王学。直到清初，程朱理学才在清统治者的大力提倡下，出现了一次短暂的复兴。在这个时期，一些程朱派理学家如熊赐履、陆陇其、张履祥、张伯行、张烈等对王学进行了猛烈的攻击。不过随着乾嘉汉学的迅速崛起，无论是程朱理学还是陆王心学，都很快退到了学术的边缘。可以说，程朱理学并未来得及对王学进行彻底的清算，这就为王学保留了一线存在延续的空间。当程朱理学于晚清再度复兴之时，陆王心学特别是王学也在学界悄然复活了。对此，罗泽南极为警惕，他深怕王学死灰复燃，再度泛滥，妨碍风俗人心，威胁程朱理学的正统地位。因此，他虽然对陆九渊、王阳明二人的品行、事功表示肯定，承认“陆子品谊、阳明勋业，固有不可磨处”[16]，但还是特别撰写了《姚江学辨》一书，从学理上对王学进行了条分缕析的批判。

《姚江学辨》著于1844年（清道光二十四年），分为上下两卷，约4万字。上卷主要依据程朱的“性”、“理”至上论批判了王阳明以“心即理”说为核心的心性学说，下卷主要用朱熹的“格物致知”说否定了王阳明的“致良知”说和“知行合一”说。

“从来辨朱王者，多从格物致知上立论”[17]，罗泽南则认为朱、王之异不仅在于知行观的不同，更在于心性论的迥异。正是由于王阳明对心性问题的认识产生了偏差，才造成了其“致良知”说对朱子“格物致知”说的背离。因此，罗泽南首先对王阳明的心性论展开了条分缕析的批判，《姚江学辨》开篇即将王门“四句教”抛出予以驳斥。“四句教”的首句“无善无恶是心之体”[18]在王阳明那里主要是强调心之本体的无滞性，但是在朱熹的哲学中，“心之体”指的是性，加之王阳明也有“性之本体原是无善无恶的”[19]的说法，那么“无善无恶是心之体”也可以理解为性无善无恶。罗泽南正是从这个意义上将王阳明判定为“性无善无恶”论者的。根据孟子的性善论，他对王氏的“性无善无恶”论进行了猛烈的抨击：

> 阳明悖古圣之明训，信外氏之邪说，谓性之本体无善无恶，发用也可以为善，可以为恶。是则天下之为仁、为义、为忠臣、为孝子、为信友、为悌弟，皆非本体所固有，不过因乎意念之所动也；为奸、为宄、为盗贼、为寇攘、为篡逆，亦发用上所自有也。圣如尧舜，于性何与；暴如嬴杨，于性何伤？不将率天下之人沦三纲斁九法，至于人将相食而不止哉！[20]

进而，罗泽南又把批判的锋芒对准了王学的主要论题——“心即理”[21]说。王阳明认为“心即性，性即理”，把“心即理”作为“立言宗旨”[22]，并指责朱熹分心与理为二，难免遭到罗泽南的攻击。依据朱熹哲学对心、性、理的定义，性即理，心绝不可以称为性，因为心不单指本体心，也具有经验心的意义，所以“心即理”绝对不是一个普遍有效的命题。这正如罗泽南所指出的：

> 今夫性有善无恶者也，心有善有恶者也。曰慈祥、曰恭敬、曰裁制、曰精明，心之能顺乎理而不失者也；曰残忍、曰放肆、曰柔懦、曰昏昧，心之贼乎理而不顾者也。[23]

如果“以心与理为一”，就无法依理对恶人恶行进行责难，因为“公心是理，私心亦是理”，“乌得谓行仁者得乎理之自然，假仁者非其性之固有乎？”[24]

朱、王之学势同水火的根源固然在于心性论的差异，但是最显著的不同却在于“格物致知”说与“致良知”说的对立，这一区别自然也是罗泽南辨析的一个主要方面。“致良

知”说是王阳明结合了《大学》之“致知”与《孟子》之“良知”两个概念提出来的，认为良知是每个人内在本有的道德意识与情感，人们所要做的就是使良知本体全体呈露出来。基于这一理论，他对“格物致知”这一概念作出了与朱熹截然不同的解释：

> 所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。[25]

取消了格物的认识功能和意义，并将格物统于致知之下，从而完全否定了朱熹以即物穷理、扩充知识为主要内容的“格物致知”说。这是罗泽南根本无法赞同的，为此，他对王阳明的“致良知”说提出了反诘：“既曰良知善即知其为善，恶即知其为恶，则良知无待于致矣。良知犹待于致，不得谓之良知矣。”[26]以子之矛，攻子之盾，利用王阳明在概念诠释上的疏忽对其进行了淋漓尽致的批判。故钱穆认为：“罗山之辨王申朱，皆确然有见，非拘拘于门户之为见也。”[27]

与清初程朱派理学家相比，罗泽南对王学的批判，更为全面，也更为深刻。清初程朱派理学家痛于明朝的覆亡，并以此归罪于王学，因此批王学时火药味极浓，往往流于空泛的道义指责。罗泽南对王学的批判则深入到王学的理论体系中去，对王阳明以“心即理”说为核心的心性学说，以“致良知”为主要命题的知行学说进行了全面的批判，并往往抓住王阳明在命题形式上的不严密对王学进行狠命的一击，以求置之于死地，因此得到一些宗程朱学者的高度赞扬。贺瑞麟称：“《姚江学辨》一编，真足为吾道干城。”[28]方宗诚也说：“陆（九渊）、王（阳明）、陈（献章）三先生行谊、气节、功烈、政绩、忠节大端固皆可为后世师表，至其学之偏弊，则朱子、胡敬斋（居仁）、罗整庵（钦顺）各致争于生前，其后陈清澜（建）《学蔀通辨》、张武承（烈）《王学质疑》、顾亭林（炎武）《日知录》、陈定斋（法）《王学辨》、罗忠节公泽南《阳明学辨》（案：即《姚江学辨》）以及张杨园（履祥）、陆清献（陇其）、张清恪（伯行）、倭文端（仁）、吴竹如（廷栋）先生诸儒集中皆已辨之极其明矣。学者分别师法之可也。”[29]他们对罗泽南的推崇，决不仅仅是出于门户之见，还是有一定学术眼光的，罗氏的《姚江学辨》在辨学史上的确占有重要的地位。在晚清，痛诋王学的著作还有唐鉴的《国朝学案小识》和刘廷诏的《理学宗传辨正》等书。不过，这两种书都是从学术史的角度来排诋王学的，唐氏的著作重在构筑清代儒学的道统，刘氏的著作重在分疏清以前的儒学统系，二书都拙于学理上的辨析，因此说服力不强，给人一种拘泥门户、以势压人的感觉。而罗泽南批王学虽不乏门户之见，但由于每每能找出王学在理论上的漏洞，颇能切中王学流弊。而且罗泽南还以此来修正、完善自己的理论，使自己通过辨学在学术上获益。所以钱穆说：“言理学而主张门户，则其所窥于理学者必浅，然固不得以此疑罗山也。”[30]可以说，罗氏的《姚江学辨》在晚清批评王学的程朱派理学著作中最具代表性，对晚清程朱理学的复兴起着不可忽视的推动作用。

三、吸纳经世之学以充实程朱理学

在程朱理学产生之初，虽已酿空疏之弊，但是并不明显。无论是二程，还是朱熹，对现实政治都是异常关心的。不过，他们用力的重心已转移到对宇宙本体的思考和个人修养的完善上来。到了理学末流，则完全抛弃了儒家的经世传统，也为程朱理学带来了“空疏无用”的恶评。因此，程朱理学要想复兴，就必须以实济虚，改正空疏之弊。清初程朱理学的复兴，便是循着这一路径进行的。对于处于封建社会与清王朝双重危机下的晚清程朱理学来说，改正空疏之弊就更属当务之急。

罗泽南清醒地认识到程朱理学的不足之处，也敏锐地觉察到当时学界从“纯学术”走向“经世致用”的学术转向，因此在强调以“义理”修身养性的同时，积极讲求经世之学，“凡天文、舆地、律历、兵法，及盐、河、漕诸务，无不探其原委”[31]，主动用经世之学来充实程朱理学，从而在坚持理学的价值理性的同时，又开掘出其隐而未彰的工具理

性。

陆宝千认为：“泽南经世之学，重点在对君主专制制度之意见。此重点不在对君主专制制度之本身施何检讨，若昔日黄黎洲（宗羲）、唐铸万（甄）之所为；而系先肯定君主专政制度，而复依儒家之义，建立理想的君主标准。”[32]笔者以为这一评价至为允当。罗泽南的社会政治思想确实主要是以“君主”这一观念为中心全面展开的。

罗泽南认为一个理想的君主应该爱民，但是现实中的君主却与他理想中的君主相差甚远。他怀着无比愤懑的心情揭露了封建君主的种种罪恶：

> 人君杀人，非尽以刃杀之也，以其有杀人之政。其有杀人之政也，以其有杀人之心。暴敛横征，则杀人于赋税；峻法酷刑，则杀人于罪狱；工作频兴，则杀人于力役；兴兵构怨，则杀人于战争。[33]

如此暴政，必然造成民生凋敝，阶级矛盾和各种社会矛盾空前尖锐的局面，因此从维护封建统治出发，罗泽南认为应该避免暴君的出现，使每个君主都成为明君。那么君主如何才能成为明君呢？罗泽南根据《大学》正心、修身、齐家、治国、平天下的政治伦理哲学，认为首要的一点在于“正君心”。他说：

> 君天下者君也，君君身者心也。帝王之政，本之一心，以推及于天下……不正其心，则无以正其身；不正其身，则无以正一家；不正其家，则无以正朝廷，正天下。欲求天下之治，犹不耕而望获耳。[34]

主张君主最首要的一点是加强自身的道德修养，只有这样才能治理好国家。

在君主专制制度下，整个国家的全部权力集中在君主一人手中。但是一个人如何能统治一个庞大的国家呢？无疑，官吏起着巨大的作用。因此，必须任用贤人为官吏，才能有效的辅佐君主施行仁政。那么，罗泽南所说的贤人指的是什么样的人呢？他说：

> 予谓善用时势者，莫如真儒之经济也。盖急小利，图近功，逐时逞势，以遂一己之私，每至坐失机会，不能成王业于天下，此甚暗于时势者也。惟道德之儒，本原素裕，时有可为，不难返运会于皇初；势有可凭，不难沛仁义于海内。[35]

显然，罗泽南心目中的贤人是具有经世之才的道德之儒，必须德才兼备方称得上贤人。

然而在罗泽南看来，当时朝廷中的官吏却大多并非贤人，而是一些“据守要津，以罔国家天下之利”的“贱丈夫”[36]，真正以匡时济世为己任，有经邦治国之才的人反被排斥在统治机构之外。对于这种状况，罗泽南十分焦虑。他说：

> 无圣贤以维世，则天地之纲常必灭。古今来，三纲九法，不至于灭丧者，实赖此数圣贤为之扶持于其间。[37]

这决不是罗泽南故作危言耸听之词，而是因为他认识到如果人才匮乏，仅有的人才又不得其用，整个封建统治必然处于危机四伏的境地。他之所以主张君主要任用贤人，正表明他意识到清王朝就正处在这种危机之中。

罗泽南的经世思想不仅体现在社会政治领域，在教育领域，罗泽南也提出了很多有益的见解。罗泽南对教育十分重视，他说：“君子之身，出则行其胞与之道于天下，处则传其胞与之学于吾徒，或显或晦，皆是欲为天地做事业底人”[38]，把教育作为经世的一个重要方面。在出办湘勇之前，作为塾师的他确也是以教育为主要途径来抒发经世之志的。在漫长的教育实践中，他积累了大量的教学经验，同时也形成了丰富的教育思想。

对于与教育密切联系的科举制，罗泽南作了深刻的思考。他不仅揭露了科举制的弊端，更重要的是指出了造成此种弊端的原因。罗泽南认为之所以如此，并不是由科举制本身造成的，而是由于圣学不明、士风衰颓的缘故。科举的本义是为了选拔“俊彦”、“英才”，“以熙庶绩，以亮天工，以定人民，以安社稷”[39]，并不是为了选拔“徒习夫记诵词章之学”[40]的文章之士，“非科举累人，实人累科举”[41]。所以要改变这种不良局面，不在于废除科举制，而在于昌明圣学，扭转士风。

要昌明圣学，扭转士风，就不能不讲为学方法。罗泽南的为学方法包罗了十分丰富的内容，首先是要立志。“所谓立志者，志为圣人而已矣”[42]。具体说来，就是以儒家的大圣人孔子为学习的榜样。罗泽南强调“虽以颜子

之境诣，较孔子仅差些子，孟子犹不欲以其所至自处”，号召学者以“孔子为的”，“不将第一等事让与他人做”[43]。

立志只是为学的第一步，“夫志立矣，而其用功之道又不可不讲”[44]。罗泽南认为，“吾人用功以治心为要”[45]，因为儒家之学乃“身心性命之学”[46]，而维系这一哲学系统的基点就是心。不过，为学的目的不仅是为了“成己”，还要“成物”，不仅要“内顾一身”，还要“外顾天下”。治心最多只能实现为学目的的一个方面，所以为学还包括对经世之学的讲求。罗泽南说：

> 吾人为学，固当于身心下工夫，而于世务之繁琐、民情之隐微，亦必留心穷究，准古酌今，求个至是处，庶穷而一家一乡处之无不得其宜，达而天下国家治之无不得其要。此方是真实经济，有用学问。[47]

在罗泽南看来，学者在治心的同时，还要“审时事、酌古今”[48]。学问至此，“方是圣贤真实工夫”，“否则俗学耳”[49]。因此，这一点才是罗泽南教育思想的精华所在。

总的说来，罗泽南所提出的经世主张基本没有脱出传统治术与学术的范围，但他对社会实际问题的思考，在一定程度上纠正了以往理学过于重“内”的偏向，给日趋空疏的理学注入了一些实际内容，还是有一定积极意义的。而且，与清初理学家仅讲“实学”不讲“实政”不同的是，罗泽南不仅以经世实学相标榜，而且还着手解决现实社会政治为程朱理学所提出的新课题，积极从军从政，与曾国藩、刘蓉、王鑫、李续宾、蒋益澧、杨昌濬等一群有着共同学术旨趣的师友弟子一起投入到所谓的“湘军事业”中，竭力为清王朝补偏救弊，建立起所谓的“中兴勋业”。正如梁启超在论晚清“宋学复兴”时所指出的：“罗罗山泽南、曾涤生国藩在道、咸之交，独以宋学相砥砺，其后卒以书生犯大难成功名。他们共事的人，多属平时讲学的门生或朋友。自此以后，学人轻蔑宋学的观念一变。”[50]由于罗泽南等理学士人在镇压太平天国，维护清朝统治上所起的重要作用，程朱理学尽洗“空疏无用”的坏名声，而被视为“有用之学”。理学士人也因此颇为清政府所倚重，纷纷登进，并往往借助政治上的势力对程朱理学进行阐扬流布。这对于扩大程朱理学的影响，促进它在晚清的复兴无疑起到推波助澜的作用。

对于罗泽南在程朱理学复兴中所作出的成就，晚清理学家们给予了高度的评价。晚清复兴宋学的宗主唐鉴对罗泽南十分称许，说他“论学术，则不让能于薛（ ）、胡（居仁）；纪勋庸，则几媲美于郭（子仪）、李（光弼）”[51]。罗泽南的同辈理学家曾国藩在为他作的墓志铭中写道：“洛闽之术，近世所捐；姚江事业，或迈前贤。公慎其趋，既辨其诡；仍立丰功，一雪斯耻。大本内植，伟绩外充。兹谓豪杰，百世可宗。”[52]稍后一些的贺瑞麟也称赞罗泽南说：“予向见其著述恪守程朱，《姚江学辨》一编真足为吾道干城，而《小学韵语》尤其生平持己教人根本所在，军中亦往往投戈讲习，故门下高弟多一时名将。中兴以来，以纯儒精兵略，公一人而已，洵不愧有用道学也。”[53]对于罗泽南绍希程朱、驳斥姚江、讲求经世都作了充分的肯定。

但是今天已不同于晚清。站在时代的高度，我们认为晚清理学复兴是一个十分复杂的历史现象，对罗泽南复兴程朱理学也应该作具体分析。罗泽南复兴程朱理学主要是出于挽救清王朝统治危机的目的。他的理气论，论证了天理的绝对性与普遍性。他的心性论，论证了封建伦理道德与宇宙普遍法则的一致性。他的政治论，论证了君主专制制度的合理性。从这个意义上说，罗泽南复兴程朱理学强化了统治阶级意识形态对人民的控制，巩固了清政府的统治，在君主专制制度行将解体的大背景下，尤显得违背时代大势。与复兴今文经学的同乡魏源相比，罗泽南思想上的保守性也是十分明显的。魏源的社会改革方案虽然也是为了挽救清王朝的衰颓，但着眼点主要在于抵御外侮，而且他还开始把视线投向海外，提出了“师夷长技以制夷”的主张，明显超出了中国古代传统的经世之学的固有水平。在近代中国，向西方寻求救国救民的真理和出路代表着中国近代思想文化发展的方向，而这恰恰是以理学经世的罗泽南所不具备的。罗氏学术之所以“无大影响于后世”[54]，也正由于此。这不仅是

罗氏一家学术之命运，也是以理学为主体的传统儒学在近代的命运。但是也应看到，在罗泽南生活的时代，中国民族资产阶级尚未产生，农民阶级又不代表先进的生产力，地主阶级仍然充当着社会的主导力量。程朱理学的复兴实际上是地主阶级内部一些宗仰程朱理学的有识之士所采取的一种自救措施。相对于地主阶级保守派来说，以曾国藩、罗泽南为代表的理学经世派又是比较开明的。他们希望通过复兴程朱理学来扭转从上到下普遍的道德失范现象，澄清腐败的吏治，在当时还是有一定积极意义的，因此对于罗泽南的理学思想及其复兴程朱理学的活动必须进行具体的历史的分析。

---

①罗泽南：《号悔泉说》，《罗山遗集》卷5，清同治二年（1863）长沙刊本，第25页。刘蓉：《罗子畏字说》，《养晦堂文集》卷1，清光绪三年（1877）思贤讲舍刊本，第3页。

②参见皮明庥、孔宪凯《从胡林翼未刊信稿看太平军击毙罗泽南之战》，《武汉师范学院学报》（哲社版）1981年第1期。陆宝千：《论罗泽南的经世思想》，《近代史研究所集刊》（台北）第15期下册，1986年12月。高照明：《论罗泽南的理学思想与军事活动》，《扬州师院学报》（社科版）1993年第2期。谢世诚：《论罗泽南的伦理——政治思想》，《学海》1999年第2期。靳环宇：《罗泽南教育思想简论》，《船山学刊》2000年第3期。张晨怡：《罗泽南辨学思想简论》，《中州学刊》2003年第3期。

③㉘㊿贺瑞麟：《重刻小学韵语序》，《清麓文集》卷2，清光绪二十五年（1899）刘传经堂刊本，第35页、4页、4页。

④⑥⑩㉞罗泽南：《人极衍义》，清咸丰九年（1859）长沙刊本，第2页、11页、4页、9页。

⑤罗泽南：《天地》，《罗山遗集》卷3，第1~2页。

⑦⑨罗泽南：《告子上》，《读孟子札记》卷2，清咸丰九年（1859）长沙刊本，第19页、33页。

⑧罗泽南：《性理》，《罗山遗集》卷3，第7页。

⑪⑰㉗㉚54钱穆：《罗罗山学述》，《中国学术思想史论丛》第8册，第309页、313页、317页、316—317页、318页，台北东大图书公司1980年版。

⑫罗泽南：《送左生孟香仲立省亲徐州序》，《罗山遗集》卷4，第8~9页。

⑬罗泽南：《寄谢大春池书》，《罗山遗集》卷6，第2页。

⑭罗泽南：《游天井峰记》，《罗山遗集》卷5，第2页。

⑮㉜陆宝千：《论罗泽南的经世思想》，《近代史研究所集刊》第15期下册，1986年12月，第78页、68页。

⑯罗泽南：《与高旭堂书》，《罗山遗集》卷6，第3页。

⑱⑲㉒王守仁：《传习录下》，《王阳明全集》卷3，上海古籍出版社1992年版，第117页、115页、121页。

⑳㉓㉔罗泽南：《姚江学辨》卷1，清咸丰九年（1859）长沙刊本，第5页、10页、11页。

㉑王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》卷1，第15页。

㉕王守仁：《传习录中·答顾东桥书》，《王阳明全集》卷2，第45页。

㉖罗泽南：《姚江学辨》卷2，第11页。

㉙方宗诚：《志学录》卷8，清光绪三年（1877）刊本，第31页。

㉛欧阳兆熊、金安清：《罗忠节轶事》，《水窗春呓》，中华书局1984年版，第14页。

㉝㉟㊱㊸罗泽南：《读孟子札记》卷1，第5页、12页、19页、16—17页。

㊲㊳罗泽南：《西铭讲义》，清咸丰七年（1857）长沙刊本，第25页、第33页。

㊴㊽罗泽南：《寄谢健庵书》，《罗山遗集》卷6，第23页。

㊵㊻罗泽南：《文章》，《罗山遗集》卷3，第12页。

㊶罗泽南：《答刘克庵书》，《罗山遗集》卷6，第22页。

㊷㊹罗泽南：《与谭砚农书》，《罗山遗集》卷6，第6~7页。

㊺罗泽南：《又答高旭堂书》，《罗山遗集》卷6，第3~4页。

㊼罗泽南：《与刘孟容书》，《罗山遗集》卷6，第13页。

㊾罗泽南：《贺彝斋传》，《罗山遗集》卷7，第4页。

㊿梁启超：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第32页。

51唐鉴：《罗罗山西铭讲义序》，《唐确慎公集》卷1，中华书局1924年版，第26页。

52曾国藩：《罗忠节公神道碑铭》，《曾国藩全集·诗文》，岳麓书社1986年版，第307页。